

VU Research Portal

Een cultuurgeschiedenis van het publiek : over kritische betrokkenheid in heden en verleden

van Eijnatten, J.

2008

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van Eijnatten, J. (2008). *Een cultuurgeschiedenis van het publiek : over kritische betrokkenheid in heden en verleden*. EON.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

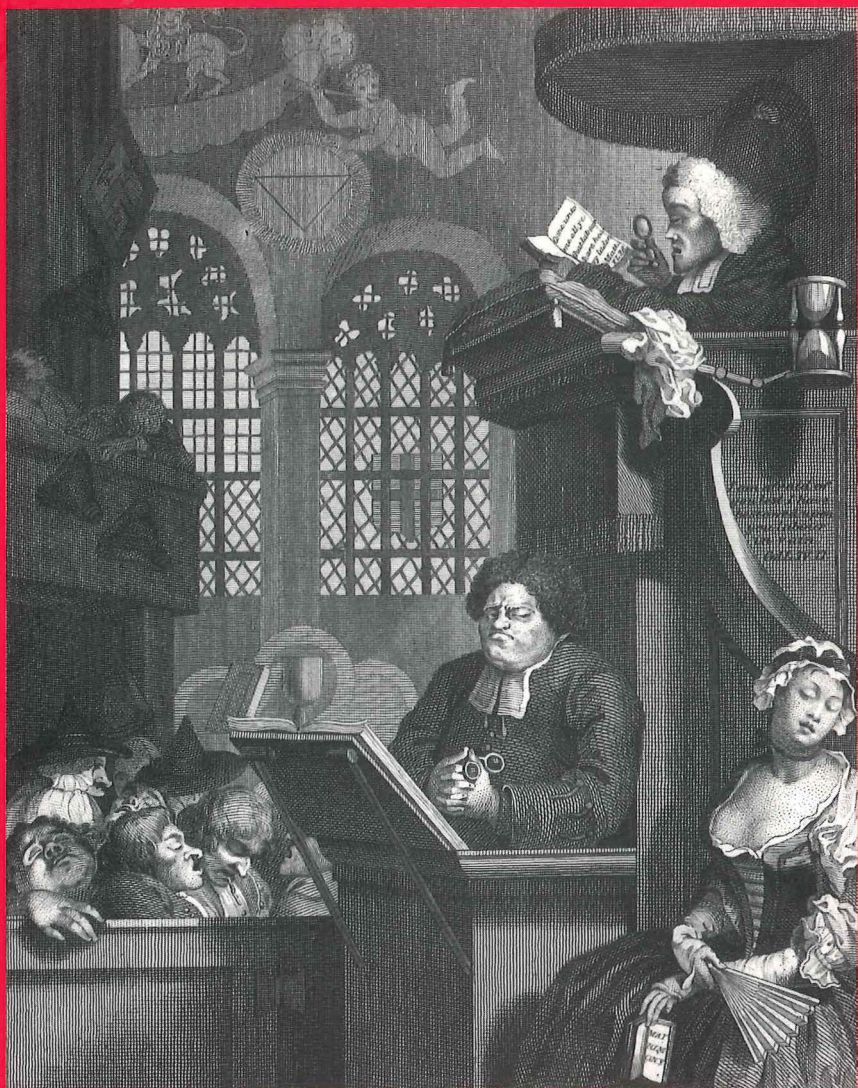
E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

HB

13141

JORIS VAN EIJNATTEN



Een cultuurgeschiedenis van het publiek

Over kritische betrokkenheid
in heden en verleden

19/5/05
geleek

Een cultuurgeschiedenis van het publiek.

*Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van hoogleraar Cultuurgeschiedenis aan de faculteit
der Letteren van de Vrije Universiteit te Amsterdam op
20 maart 2008*

JORIS VAN EIJNATTEN

Een cultuurgeschiedenis van het publiek

Over kritische betrokkenheid
in heden en verleden

Amstelveen 2008

Illustratie op omslag:

Prent uit 1736 van William Hogarth (1697-1764), getiteld "The sleepy congregation". Een bijziende predikant ploegt moeizaam door zijn preek, zijn hoofd begraven in zijn kennelijk uitgeschreven voordracht. De ironisch bedoelde tekst van zijn preek is Mattheüs 11:28: 'Komt herwaarts tot mij, allen die vermoeid en belast zijt, en ik zal u rust geven.' De aan de kansel bevestigde zandloper geeft aan dat zijn spreektijd al verstreken is. Onder hem zit zijn norske klerk, de enige onder het publiek die oplet. De reden voor zijn waakzaamheid laat zich raden: hij gluurt zijdelings in het décolleté van een mooi en vooral weelderig geschapen meisje. Zij is in slaap gevallen. De preek boeide haar toch al niet, aangezien zij haar gebedenboek heeft opengeslagen bij het hoofdstuk dat haar blijkbaar het meest interesseert, namelijk dat over het huwelijk. De meeste mannelijke kerkgangers snurken in de banken en op het balkon; alleen de twee vrouwen achterin lijken wakker. Op de pilaar links hangt een wapen met chevron en niet minder dan drie uilen, een verwijzing naar de pedante predikant. In de zijkant van de houten kansel staat een bijbelpassage gegrift die deze gemeente zich ter harte mag nemen: 'Ik vrees voor u, dat ik niet enigszins tevergeefs aan u gearbeid heb' (Galaten 4:11).

Sean Shesgreen red., *Engravings: 101 prints* (New York, 1973), prent 36.



© Joris van Eijnatten, Almere 2008

ISBN 978 90 77246 2XX 38

Alle rechten voorbehouden / All rights reserved

Een uitgave van EON PERS Amstelveen
Gezet uit de Garamond Premier door Hans Seijlhouwer, Amstelveen
Gedrukt bij Ridderprint, Ridderkerk

Mijnheer de rector magnificus, dames en heren,

Er bestaat in de Verenigde Staten een genootschap dat zich ten doel heeft gesteld godsdienst in zijn toekomstige gedaante te bestuderen. De leden van het World Network of Religious Futurists buigen zich in het bijzonder over de vraag, of godsdienst over enkele decennia of eeuwen nog wel bestaat en zo ja, hoe hij er dan uit zal zien. Religieuze futuristen extrapoleren tendensen en ontwikkelingen en verrichten vergelijkend onderzoek naar waarschijnlijke en gewenste toekomsten. Realistische scenario's genieten de voorkeur, maar op de website van het internationale netwerk komen ook meer speculatieve visies op de toekomst voor. Zo vermeldt de site een boek dat bij liefhebbers van sciencefiction ongetwijfeld in de smaak zal vallen. Het in 1975 uitgegeven *Religion 2101* richt zich, zoals de titel aangeeft, op de godsdienstige situatie in de tweeëntwintigste eeuw.¹ Het christendom, voorspelt de auteur, zal dan een pluriform karakter hebben. Daar kunnen we ons wel iets bij voorstellen. Dat God zich over een kleine eeuw aan de mensheid voordoet als supermachine laat zich wellicht iets minder goed indenken. Maar dat preken in de toekomst telepathisch worden overgedragen? Die veronderstelling zal men gauw geneigd zijn af te doen, zo niet als vage *New Age*, dan toch op zijn minst als een contaminatie van het zuivere sciencefictiongenre door zijn escapistische broertje, de *fantasy*.

Goede sciencefiction stelt de culturele en ethische consequenties van ontwikkelingen in de technologie en natuurwetenschap aan de orde. Het verbaast niet dat ideeën over de telepathische overdracht van religie vrijwel

1. Aldus Hiley H. Ward, *Religion 2101 A.D.: Who or what will be God?* (Garden City (NY), 1975), volgens de website van het World Network of Religious Futurists ('a team led professional society, advancing scholarship into the future of religion') <http://www.wnrf.org/cms/decline.shtml> (geraadpleegd 14-01-2008).

even oud zijn als het sciencefictiongenre zelf.² Zo bracht de *New York Times* van februari 1909 verslag uit van een predikant die voorafgaand aan zijn preek vrijelijk speculeerde over de draadloze telegrafie – communicatie via radiogolven dus – als voorbode van de telepathie.³ De belangstelling voor de samenhang tussen televisie en spirituele vormen van overdracht aan het begin van de twintigste eeuw is opvallend.⁴ Zij is illustratief voor de intensieve wisselwerking die er altijd heeft bestaan tussen wetenschap, techniek en cultuur.⁵ Dat het woord telepathie eerst in 1882 gesmeed werd, hangt samen met de technologische sprong voorwaarts die zich in de industriële revolutie voordeed en de mens in staat stelde de geografische ruimte door telegrafie en telefonie onmiddellijk te overbruggen.

Anno 2008 kunnen we sneller dan ooit enorme hoeveelheden informatie van en naar vrijwel elke willekeurige locatie transporteren. Blijkbaar biedt de techniek instrumenten die vrijwel hetzelfde vermogen als rechtstreekse geestelijke overdracht. Maar de verzending en ontvangst van een boodschap is een uitermate gecompliceerd proces en er gaat, zoals u weet, nogal eens iets mis. We leven allerm minst in een tijd zonder miscommunicatie. Juist omdat zij voorbijgaat aan zelfs de meest geavanceerde techniek en volmaakte overdracht mogelijk maakt, hunkeren wij nog steeds naar telepathische transmissie. Een heel scala van Hollywoodfilms, uiteenlopend van *Total*

2. Paul K. Alkon, *Science fiction before 1900. Imagination discovers technology* (New York, NY, 2002) laat sciencefiction beginnen met *Frankenstein* (1818) van Mary Shelley, waarin over telepathie niet wordt gerept. Telepathie beperkt zich uiteraard niet tot sciencefiction; zie Nicholas Royle, *Telepathy and literature. Essays on the reading mind* (Oxford, 1990). Men denke bijvoorbeeld aan *Jane Eyre* (1847) van Charlotte Brontë (1816-1855), waar de getormenteerde Edward Rochester de heldin telepathisch tot zich roept (hoofdstuk 35): 'I saw nothing, but I heard a voice somewhere cry – "Jane! Jane! Jane!" – nothing more. "O God! what is it?" I gasped. I might have said, "Where is it?" for it did not seem in the room – nor in the house – nor in the garden; it did not come out of the air – nor from under the earth – nor from overhead. I had heard it – where, or whence, for ever impossible to know!'

3. 'Telepathy After Wireless. The Former Naturally to Follow, Dr. John Wesley Hill Says', in: *New York Times* (1-11-1909), blz. 2. Zie http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?_r=1&res=9B01E7DA1031E733A25752CoA9649C946897D6CF&oref=slogin; (geraadpleegd 23-11-2007).

4. Stefan Andriopoulos, 'Psychic television', in: *Critical Inquiry* 31 (2005), 618-637.

5. Ben Peperkamp en Rienk Vermij red., *Wetenschap en literatuur* (Rotterdam, 2006).

Recall (met Arnold Schwarzenegger) tot *What Women Want* (met Mel Gibson), is aan het thema gewijd.⁶

Als concept gaat de telepathie veel verder terug dan de late negentiende eeuw.⁷ In de ogen van de grote middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino bestond het lichaam van een engel uit een volstrekt transparant samenstel van tekens dat voor andere etherische lichamen onmiddellijk invoelbaar en inzichtelijk zou zijn.⁸ In zijn voetsporen gaf de grote Nederlandse dichter Willem Bilderdijk in poëzie en proza blijk van een gelijksoortige behoefte aan perfecte overdracht. Bilderdijk reikhalsde naar de geestenwereld, naar een astraal domein waarin de zielen onderling en met God zonder obstakels en misverstanden deelden in de volmaakte kennis en wetenschap.⁹ Voor Bilderdijk en Thomas bood de telepathie de garantie dat een boodschap precies zo overkwam bij de ontvanger als de afzender haar bedoeld had. Een tweede communicatieconcept, namelijk de socratische dialoog, verraadt evenzeer een behoefte aan volmaakte receptie. Vanaf Plato tot en met de achttiende-eeuwse Franse salons gold het intensieve gesprek tussen gelijken als het middel bij uitstek om op de zuiverst mogelijke wijze te delen in waarheid en verlichting.

Deze bespiegelingen over technologie en telepathie geven mij aanleiding twee stellingen te poneren en een vraag op te werpen. De eerste stelling

6. Het vermogen om de toekomst te voorspellen is slechts een variatie op hetzelfde thema; zie de film *Minority Report* (met Tom Cruise).

7. Het volgende is mede ontleend aan John Durham Peters, *Speaking into the air. A history of the idea of communication* (Chicago etc., 1999), in het bijzonder zijn onderscheid tussen verschillende opvattingen van communicatie, waaronder telepathie, dialoog en disseminatie (zie vooral 33-108). Voor een andere maar verwante analytische indeling, uitgaande van vijf tradities in de communicatietheorie (namelijk de retorica, semiotiek, fenomenologie, sociale psychologie en cybernetica), zie Robert T. Craig, 'Communication theory as a field', in: *Communication Theory* 9 (1999), 119-161, m.n. 132-136.

8. Peters, *Speaking into the air*, 76-77; Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, prima pars a quaestione CIII ad quaestionem CXIX, q. 107 a. 1 ad 3: 'Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.'

9. Joris van Eijnatten, *Hogee sferen. De ideeënwereld van Willem Bilderdijk (1756-1831)* (Hilversum, 1998), 355-399 (hoofdstuk 10: 'Gemeenschap der zielen').

luit als volgt: het voor de technologie en telepatie kenmerkende streven naar perfectionering en controle van overdracht en receptie is in strijd met de bedoeling van de preek. Meer dan het geval is bij andere vormen van overdracht, zo luidt mijn tweede stelling, is dat in de communicatie tussen spreker en publiek een balans tot stand wordt gebracht tussen kritische afstandelijkheid en geëngageerde betrokkenheid. De vraag (die ik hier overigens niet zal beantwoorden) luidt of de mediatisering van de openbare communicatie gevolgen heeft gehad voor de kritische betrokkenheid van het publiek. Mediatisering duidt in dit verband op het verschijnsel dat informatievoorziening vooral via technologisch vervolmaakte massamedia plaats vindt, met alle mogelijkheden tot beheersing en manipulatie van dien. In de media- en communicatiestudies wordt vaak verondersteld dat publieken in het verleden minder gecorrumpeerd zouden zijn geweest, bijvoorbeeld omdat zij minder onderhevig waren aan de nadelige invloed van technologie en massaconsumptie.¹⁰ Met andere woorden, de kritische betrokkenheid van het publiek zou een gouden tijdperk hebben gekend. Het is een perspectief dat mede teruggaat op belangrijke sociaal-politieke denkers, uiteenlopend van Alexis de Tocqueville tot Jürgen Habermas. Ik zet er mijn vraagtekens bij, al was het maar omdat een gedegen historisch perspectief in dergelijke beschouwingen meestal ontbreekt.

Laten we de eerste stelling nader bezien: de technologische en telepathische perfectionering en controle van overdracht en receptie staan haaks op de bedoeling van de preek. De stichters en voormannen van grote religies mogen over telepathische gaven hebben beschikt,¹¹ zij toonden niettemin een voorkeur voor orale disseminatie boven geestelijke inseminatie. Jezus strooide als een zaaier zijn boodschap uit over een menigte. Hij liet het aan de individuele luisteraars over of zij zijn verhaal tot zich wilden laten

10. James Curran, 'Media and the making of British society, c. 1700-2000', in: *Media History* 8 (2002), 135-154, m.n. 146-148.

11. Wat het christendom betreft, vergelijk Lucas 5:22: 'Maar Jezus begreep wat ze dachten (...)' (Nieuwe Bijbelvertaling) of 'Maar Jezus, hun overdenkingen bekende (...)' (Statenvertaling); zie verder ook Mattheüs 9:4, 12:25 en Lucas 5:22, 6:8, 9:47 en 11:17.

doordringen. In de preek gaat het niet om de volmaakte ontvangst van een boodschap door een uitverkoren *in-crowd* van ingetunede hemelgeesten, maar om de vrije verspreiding van het goede nieuws onder een willekeurig publiek.

Door gebruik te maken van het verspreidings- of disseminatiemodel van overdracht, fungeerde Jezus op de berg (Mattheüs 5-7) niet anders dan een hedendaagse omroepinstallatie. In dit disseminatiemodel, anders dan in het telepathische of dialogische, is de aard van de receptie altijd onzeker. Mensen die zich blootstellen aan een uitzending hebben de vrijheid de aan hen gecommuniceerde boodschap te negeren of de inhoud ervan zelfstandig te interpreteren. De preek als vrijblijvend medium biedt de toehoorder in beginsel de mogelijkheid kritisch met de overgedragen informatie om te gaan. Daarbij vergeleken heeft de telepathische overdracht vanwege haar onontkoombaarheid iets totalitairs en de dialoog vanwege haar intieme karakter iets verstikkends.¹² De luisteraar wordt in feite gede-individualiseerd tot een verlengstuk van de afzender.

De theologie heeft de overdracht via de preek van een theoretisch fundament voorzien. De katholieke en protestantse theologische tradities vertegenwoordigen daarbij respectievelijk mystagogische en soteriologische varianten van het disseminatiemodel. Tridentijnse katholieken zagen het sermoeën primair als een instructiemedium voor de gelovigen; reformatorische protestanten beschouwden de preek als het *verbum efficax*, als een toespraak die ter plekke de gemeente van Christus in het leven riep.¹³ In beide gevallen werd het aan de aanwezigen overgelaten – uiteraard onder invloed

12. Over de dialoog als communicatiemodel valt natuurlijk nog veel meer te zeggen. Voor een positieve waardering, zie Joohan Kim en Eun Joo Kim, 'Theorizing dialogic deliberation: Everyday political talk as communicative action and dialogue', in: *Communication Theory* 18 (2008), 51-70. Hiermee komen we in de buurt van het roddelcircuit; vergelijk Adam Fox, 'Rumour, news and popular opinion in Elizabethan and early Stuart England', in: *The Historical Journal* 40 (1997), 597-620; Robert Darnton, 'An early information society. News and the media in eighteenth-century Paris', in: *The American Historical Review* 105 (2000), 1-35.

13. Zie Gottfried Bitter, 'Katholische Predigt der Neuzeit', in: *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin, New York 1997) XXVII, 262-296; Albrecht Beutel, 'Evangelische Predigt vom 16. bis 18. Jahrhundert', in: *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin, New York 1997) XXVII, 296-311.

van de geest Gods – om de uitgezaaide wijsheid in het hart te doen ontkiemen. De mate waarin het publiek ten opzichte van de spreker zelfstandigheid kan betrachten, varieert binnen het disseminatiemodel sterk. In prescriptieve, normerende teksten, zoals vroegmoderne handboeken voor praktische theologie, worden voorgangers aangespoord zoveel mogelijk de overdracht van de door hen bedoelde boodschap te garanderen. Zij werden geadviseerd zich onder aanwending van geïnspireerde welsprekendheid te beroepen op hun priesterlijk gezag en te spreken als de mond van God (Jer. 15:19), als herder en ‘opziener’ (1 Petrus 2:25) of gezant (Efeziërs 6:20), als een Boanerges, een zoon van de donder (Marcus 3:17).¹⁴

De eerwaarde Sean Parker Dennison, predikant van de South Valley Unitarian Universalist Society in Salt Lake City, Utah, vertegenwoordigt een ander uiterste. In april 2006 schreef hij in zijn persoonlijke weblog een stukje over ‘zorgeloos prekenschrijven’:

De sleutel tot zorgeloos prekenschrijven is dat het niet om mij gaat. Het gaat om de gemeente. Ik respecteer het feit dat de toehoorders meer in de preek leggen dan ik doe. Ik denk aan de honderden keren dat mensen zeggen, ‘Ik vind het geweldig hoe u vertelde over...’ en mij vervolgens dingen meedelen die zij hoorden [maar] die nergens in mijn tekst stonden en die ik ook nooit heb gezegd. Maar zij hoorden datgene wat zij wilden horen.¹⁵

Predikanten zullen zich overigens niet altijd heel bewust zijn geweest van theologische finesses en het disseminatiemodel gewoon uit voorschrift, tra-

14. Zie verder Joris van Eijnatten, ‘The early modern pastor as communication worker’, in: *Dutch Review of Church History* 83 (2003), 309-318.

15. Sean Parker Denison, ‘The weather (again) and reflecting on sermon-writing’, op weblog ‘Ministrare’ (<http://revsean.com/?p=124>, geraadpleegd 14 januari 2008): ‘The key to non-anxious sermon-writing is that it’s not about me. It’s about the congregation. I honor the fact that the listeners bring more to the sermon than I do. I remind myself of the hundreds of times someone says, ‘I loved how you said...’ and then tell me things that they heard that were nowhere in my text and that I never said. But they heard what they needed to hear.’

ditie of instinct hebben gebruikt. Het lijkt weinig zinvol om onderscheid te maken tussen een gemeente, opgevat als een voor religieuze doeleinden verzamelde groep van toehoorders of toekijkers, en bijvoorbeeld een theaterpubliek, dat zich uitsluitend van een wereldlijk medium bedient. Een gemeente is simpelweg een bepaald type publiek, een kritisch maar betrokken *interpretive community* als elke andere.¹⁶

Een publiek is een publiek, ongeacht of het zich in kerk, theater, rechtbank of gehoorzaal heeft verzameld.¹⁷ De preek is dan ook volkomen vergelijkbaar met andere vormen van mondelinge disseminatie, zoals de dramatische alleenspraak, de politieke rede, het gerechtelijk pleidooi of de openbare lezing.¹⁸ Al deze varianten van orale overdracht zijn bovendien nauw verbonden met weer een ander communicatiemodel, namelijk het ritueel. In het ritueel wordt niet zozeer een boodschap overgedragen, maar neemt de toehoorder of toekijker deel aan de reproductie van een in symbolen verpakte, morele orde. Ritualisering van disseminatie kan de betrokkenheid van het publiek vergroten, maar tegelijk zijn vermogen tot kritische distantie beperken.¹⁹

16. Stanley Fish, *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities* (Cambridge, MA, 1980); vergelijk Thomas R. Lindlof, 'Interpretive community: An approach to media and religion', in: *Journal of Media and Religion* 1 (2002), 61-74.

17. Het concept 'publiek' is uiteraard vatbaar voor uiteenlopende definities; hier wordt vooral de nadruk gelegd op het publiek als een groep mensen die ter lering en vermaak bijeen is gekomen op een specifieke locatie; zie ook de volgende alinea. De preek definieer ik als een in beginsel mondeling overgedragen vertoog over religieuze zaken dat ten doel heeft een verzameling van gelovigen te instrueren en/of te motiveren, vaak maar niet noodzakelijk gericht is op de uitleg (exegese), interpretatie en toepassing van een perikoop uit een sacrale tekst, en de vorm kan aannemen van een uitgebreide verklaring van geloofswaarheden, een commentaar of een stichtelijke aansporing. De preek beperkt zich daarmee niet tot de conventionele, kerkelijke variant; vergelijk slechts Mark Hulsether, 'Like a sermon: Popular religion in Madonna videos', in: Bruce Forbes en Jeffrey Mahan red., *Religion and popular culture in America* (2e ed.; Berkeley, 2005), 75-100.

18. Voor de openbare lezing, zie Donald M. Scott, 'The popular lecture and the creation of a public in mid-nineteenth-century America', in: *Journal of American History* 66 (1980), 791-809; Martin Hewitt, 'Aspects of platform culture in nineteenth-century Britain', in: *Nineteenth Century Prose* 29 (2002) (special issue 'Platform, Pulpit, Rhetoric'), 1-32; J.M.M. Leenders, 'Een links-liberale vorm van volksoontwikkeling. Verenigingen voor volksvoordrachten', in: *De negentiende eeuw* 20 (1996), 163-184; Oscar Westers, *Welsprekende burgers. Rederijders in de negentiende eeuw* (z.p., 2003).

19. Over de samenhang tussen sterk geritualiseerde kerkgang en de uitvoering van rituelen op het

Het type publiek dat in zulke sterk geritualiseerde vormen van mondelinge disseminatie participeert, wordt in de literatuur wel een 'eenvoudig publiek' genoemd.²⁰ Kenmerkend voor een eenvoudig publiek is het directe karakter van de communicatie tussen zender en ontvanger. De overdracht vindt plaats in een duidelijk omschreven, doorgaans publieke ruimte en heeft een relatief hoog ceremonieel dan wel sacraal gehalte. Er is sprake van voorbereiding door de performer (die bijvoorbeeld een ambtsgewaad aantrekt, zoals een toga) en door het publiek (dat zich bijvoorbeeld voor de gelegenheid netjes kleedt). In een toespraak voor een eenvoudig publiek wordt door alle partijen geïnvesteerd. Om die reden geldt een eenvoudig publiek haast per definitie als een betrokken publiek.

Dit brengt mij tot mijn tweede stelling, namelijk dat het eenvoudige publiek veel makkelijker dan bijvoorbeeld een massapubliek de balans weet te treffen tussen kritische afstandelijkheid en geëngageerde betrokkenheid. Nu is het betrekkelijk eenvoudig een dergelijke stelling te lanceren maar of zij aannemelijk is, zal nog moeten worden bewezen. Mijn vraag op dit moment is vooral: hoe onderzoek je zoiets? Hoe kun je de werking van mondelinge disseminatie in het verleden achterhalen? Hoe kom je aan empirische gegevens over de wijze waarop een redevoering door een orator werd uitgesproken, door een medium werd overgedragen en zich door de toehoorders werd toegeëigend? Over de inhoud van een in een ver verleden gehouden toespraak weten we vaak niets, laat staan dat we geïnformeerd zouden zijn over de ontvangst ervan door het publiek. Het woord vervluchtigde al terwijl het werd uitgesproken en wat zich daadwerkelijk genesteld heeft in het geheugen van de luisteraars is in de meeste gevallen allang tot stof vergaan.

In dit opzicht hebben sociologen, antropologen, etnologen en commu-

podium, zie bijvoorbeeld Liam M. Brockey, 'Jesuit pastoral theater on an urban stage: Lisbon, 1588-1593', in: *Journal of Early Modern History* 9 (2005), 3-50; Anthony D. Hill, 'The pulpit and grease paint: The influence of black church ritual on black theatre', in: *Black American Literature Forum* 25 (1991), 113-120.

20. Nicholas Abercrombie en Brian Longhurst, *Audiences. A sociological theory of performance and imagination* (London enz., 1998), 39-76 ('Forms of the audience'), m.n. 43-57.

nicatiewetenschappers het gemakkelijk. Zij kunnen veldwerk verrichten. Zij scharen zich onder een publiek of houden een enquête onder een statistisch verantwoord segment van de bevolking.²¹ Zo wees een in de jaren zeventig uitgevoerd onderzoek naar rooms-katholieke kerkgangers in West-Duitsland uit dat de waardering voor een preek bepaald werd, niet door de inhoud van de boodschap, maar door het retorische vermogen van de predikant.²² Sterker nog, de meeste toehoorders bleken niet goed in staat de inhoud van de preek te reproduceren, al toonde het onderzoek aan dat er een recht evenredig verband bestaat tussen scholingsniveau en herinneringscapaciteit.²³ Een van de vragen die een vroegmodernist zich kan stellen, is of deze conclusie ook opgaat voor de tijd toen er nog geen televisietoestellen, grammofoons en tape recorders bestonden. Mensen waren toen immers beter geoefend in het luisteren naar en het zich herinneren van redevoeringen, inclusief de preek. Overigens weten we betrekkelijk weinig, niet alleen over de samenhang tussen religie en orale disseminatie, maar ook over die tussen religie en massamedia.²⁴

Voor een historicus ligt het wat moeilijker. Welke gegevens kan hij gebruiken om na te gaan hoe een publiek in het verleden een boodschap heeft

21. Bijvoorbeeld Charles Goodwin, 'Audience diversity, participation and interpretation', in: *Text* 6 (1986), 283-316.

22. J.G.M. Sterk, *Preek en toehoorders. Sociologische exploratie onder katholieke kerkgangers in de Bondsrepubliek Duitsland* (Nijmegen, [1975]).

23. De aandachtsboog van toehoorders werd als volgt in kaart gebracht: 60% luisterde naar de preek in zijn geheel, 34% slechts naar een deel en 6% vrijwel niet; de percentages aangaande herinnering waren: 22% (substantiële herinnering), 35% (matig), 43% (weinig of niets).

24. Het overgrote deel van de literatuur, afkomstig uit sociologische of communicatiewetenschappelijke hoek, over de wisselwerking tussen religie en media beperkt zich tot de massamedia. Zie bijvoorbeeld Daniel A. Stout en Judith M. Buddenbaum, *Religion and mass media. Audiences and adaptations* (Thousand Oaks, London, Delhi, 1996), met o.m. een interessante bijdrage van Jorge Reine Schement en Hester C. Stephenson, 'Religion and the information society' (261-289). Verder Hent de Vries en Samuel Weber red., *Religion and media* (Stanford CA, 2001); Stewart M. Hoover en Lynn Schofield Clark red., *Practicing religion in the age of the media. Explorations in media, religion, and culture* (New York, 2002); Bruce David Forbes en Jeffrey H. Mahan red., *Religion and popular culture in America* (Berkeley CA, 2005); Birgit Meyer en Annelies Moors red., *Religion, media, and the public sphere* (Bloomington IN, 2006); Stewart M. Hoover, *Religion in the media age* (London, New York, 2006).

gerecipieerd? Een typisch cultuurhistorische bron zijn de zogenoemde egodocumenten, al dan niet gepubliceerde teksten waarin 'de auteur expliciet schrijft over eigen handelen en gevoelens'.²⁵ Autobiografieën, dagboeken, memoires, brieven en reisverslagen zijn rijkelijk voorzien van gegevens over de ervaringen van schrijvers voorafgaand, tijdens en na afloop van een redevoering. De bruikbaarheid van die informatie wordt echter beperkt door het willekeurige karakter ervan. De verslaglegging in egodocumenten is vergelijkbaar met onsystematisch, mondeling uitgevoerd opinieonderzoek, zoals wanneer een predikant na afloop van de preek met zijn gehoor praat of een politicus de stemming peilt als hij vragen ontvangt uit de zaal. Zo kan een oorerende hoogleraar zijn oor te luister leggen als het publiek zich in de stoet naar de receptie begeeft. 'Dat over die sciencefiction vond ik wel aardig,' hoort men dan zeggen, 'maar Joost mag weten waar de rede nu eigenlijk over ging'. Het komt er op aan dat wij de betekenis van dergelijke incidentele opmerkingen en gebeurtenissen kunnen schatten en de validiteit van de conclusies die wij vervolgens trekken, onderbouwen.²⁶

Het is vooral de combinatie van cultuur- en mediageschiedenis waarvan het onderzoek naar de kritische betrokkenheid van het historische publiek kan profiteren. Op het grensvlak van beide disciplines heeft zich een rijke theorievorming voorgedaan en zijn vele modellen ontwikkeld.²⁷ Ik zal enkele van deze theorieën en modellen de revue laten passeren; achtereenvolgens ga ik kort in op retorica, performance, media-effecten, *audience reception* en *cultural studies*.

25. Rudolf Dekker, "Dat mijn lieven kinderen weten zouden...". Egodocumenten in Nederland van de zestiende tot de negentiende eeuw, in: *Opossum. Tijdschrift voor Historische en Kunstwetenschappen* 3 (1993), 5-22.

26. Een fraai maar zeldzaam voorbeeld van een analyse van preekreceptie aan de hand van egodocumenten is Ned Landsman, 'Evangelists and their hearers: Popular interpretation of revivalist preaching in eighteenth-century Scotland', in: *The Journal of British Studies* 28 (1989), 120-149. Een andere maar verwante benadering bij Fred van Lieburg, *Levens van vromen. Gereformeerd pïetisme in de achttiende eeuw* (Kampen, 1991).

27. Voor een overzicht van modellen voor zover die betrekking hebben op massamedia, zie Denis McQuail en Sven Windahl, *Communication models for the study of mass communication* (London, New York, 1993).

Ten eerste retorica. Een predikant mag zichzelf dan beschouwen als dienaar van het Woord, hij weet dat hij, evenals de toneelacteur, ook en vooral de dienaar is van zijn gehoor. Een dominee die niet inspeelt op het type publiek dat hij voor zich heeft en die niet datgene biedt wat zijn publiek wil horen, of die er niet in slaagt zijn publiek ervan te overtuigen wat het naar zijn mening zou moeten willen horen, kan bef en toga beter aan de wilgen hangen. Paulus zelf heeft verzuimd het goede voorbeeld te geven, getuige het verhaal van de onfortuinlijke Eutychus in Hand. 20:9. 'En een zeker jongeling, met name Eutychus,' vertelt de Statenvertaling, 'zat in het venster en met een diepen slaap overvallen zijnde, alzo Paulus lang tot hen sprak, door den slaap nederstortende, viel van de derde zoldering nederwaarts, en werd dood opgenomen.' Over de aandachtsboog van het gemiddelde publiek maakte Desiderius Erasmus (1469?-1536) al verstandige opmerkingen:

Ten laetsten het herte des menschen is also, dattet veel meer door bedroch ende veynsinge, dan door de waerheyt ghetrocken wort. Ist dat yemant hier van een openbaer proeue soect, die gae in de kercke tot de predikinghe, ist dat daer eenich ernstich dinck ghesproken wort, so slapen, gheeuwen, ende walghen sy alle. Maer ist dat de Roeper (ick hebbe ghefeylt, ick wilde seggen Prediker) eenighe Oude queensche Fabel begint (ghelijckt dicmael gheschiet) so worden sy alle wacker, opgerecht, ende neerstelick toehoorende. Item so daer eenigen Fabelschen oft Poeetschen Sant is (ist dat ghy een exempel begeert, denct dat Georgius, ofte Christophorus, ofte Barbara van dien aerde is) ghy sult sien dat dese veel religioselicker ghediendt wort, dan Petrus, ofte Paulus, ofte oock Christus selue.²⁸

28. Desiderius Erasmus, *Dat constelijck ende costelijck boecxken, Moriae encomion: dat is, Een lof der sotheyt*, vert. Johan Geillyaert (Emden, 1560), fol 69r (http://www.dbnl.org/tekst/eras001lofdo1_01_geraadpleegd14-01-08). De vertaler tekent bij de eerste zin aan: 'De mensche laet hen veel eer met cluchten vanghen dan met der waerheyt.' In de moderne weergave van Harm-Jan van Dam is 'Oude queensche Fabel' vertaald als 'oudewijvenpraatje'; Desiderius Erasmus, *Lof der zotheid of de dwaasheid gekroond* (Amsterdam, 2001), 69.

Het gapen en slapen tijdens de preek is trouwens een interessante topos. Als de zeventiende-eeuwse Engelse wetenschapper John Evelyn (1620-1706) indommelde, was hij zo eerlijk dat in zijn dagboek op te biechten. In juli 1680 kwam een onbekende predikant de honneurs waarnemen:

Een vreemde over Markus 9:43-44. Het voordeel afstand te doen van de grootste geneugten, om zich zo van het Eeuwige leven te verzekeren: Hij sprak over de Dood die men in Egypte Boosdoeners toebracht, hoe zij in stukken werden gesneden en hoe de bovenste helft van het lichaam op een hete plaat werd gelegd: hoe het leed van de gepijnigde werd uitgedrukt in tranen en knarsetanden, hetgeen hij toepaste op de pijnen van het hellevuur (...) De buitensporige hitte maakte mij uiterst slaperig: (...).²⁹

Het is niet helemaal duidelijk of Evelyns strijd tegen de loomheid een gevolg was van de zomerse temperatuur of de representatie van de hel in de preek. De beroemde prent van de Engelse karikaturist William Hogarth (1697-1764) laat in elk geval weinig aan de verbeelding over.³⁰ Om het afdwalen en indommelen te voorkomen – om dus de betrokkenheid van het gehoor te vergroten – hebben kerkredenaars, zij het doorgaans onder de verhullende term ‘homiletiek’, zich van oudsher toegelegd op het verwerven van retorische vaardigheden. Daartoe gingen zij onder meer te rade bij de talrijke handboekschrijvers die zich sinds Quintilianus op dit gat in de mediamarkt

29. Guy de la Bédoyère red., *The diary of John Evelyn* (Woodbridge, 1995), 234 (dagboek aantekening van 11-07-1680): ‘A stranger on 9: Mar: 43-44. The advantage of parting with the greatest pleasure to secure Eternal life: He spake of the Death they put Malefactors to in Egypt, the cutting them asunder, and [setting] the upper halfe of the body on a hot plate: the suffering mans paine expressed in weeping teares, and gnashing of teeth, which he applied to the paine of Hell-fire (...) The excessive heate made me extreame sleepy: (...)’

30. Bernd Krysmanski, ‘Lust in Hogarth’s sleeping congregation – Or, how to waste time in post-Puritan England’, in: *Art History* 21 (1998), 393-408. Hier zij ook verwezen naar de beroemde preek van de Anglicaanse bisschop Jonathan Swift (1667-1745) over het slapen in de kerkbanken: Jonathan Swift, *The works of Dr. Jonathan Swift, Dean of St. Patrick’s, Dublin* (17 delen; London, 1765) XIII, 49-61.

hebben gestort. Dergelijke prescriptieve bronnen bevatten een schat aan gegevens over de manier waarop sprekers de betrokkenheid van het publiek door retorische middelen al dan niet ex tempore konden vergroten.³¹

De retorische gaven van een spreker, of de door hem gebruikte retorische technieken, bepalen voor een deel de balans tussen kritische distantie en geëngageerde betrokkenheid. Laat ik deze observatie illustreren aan de hand van twee historische getuigenissen. Tot de bewonderaars van de rondtrekkende achttiende-eeuwse prediker George Whitefield (1714-1770) rekende zich Benjamin Franklin (1706-1790). 'Toevallig woonde ik een van zijn preken bij', schreef deze kritische voorman van de Verlichting over een optreden van Whitefield:

Tijdens de preek merkte ik op dat hij van plan was aan het einde een collecte te houden, en ik besloot in stilte dat hij van mij niets zou ontvangen. In mijn buidel had ik een handvol koperen muntstukken, drie of vier zilveren dollars, en vijf gouden pistolen. Terwijl hij voortging begon ik milder te worden, en ik nam mij voor het kopergeld te schenken. Een volgende slag van zijn welsprekendheid maakte mij zo beschaamd dat ik besloot het zilver te geven; en hij eindigde zo bewonderenswaardig dat ik mijn buidel volledig in de collecteschaal leegmaakte, het goud en al.³²

31. De literatuur over retorica is zeer omvangrijk; historische studies over retoricagebruik zijn zeldzamer. Enkele interessante studies: James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance* (Berkeley/Los Angeles, 1974); John W. O'Malley, *Religious culture in the sixteenth century: preaching, rhetoric, spirituality and reform* (Aldershot, 1993); P.J. Schuffel, 'From minister to sacred orator: Homiletics and rhetoric in the seventeenth and early eighteenth century Dutch Republic', in: Arie-Jan Gelderblom e.a. red., *The Low Countries as a crossroads of religious beliefs* (Leiden, 2004), 221-245; Ann Matheson, *Theories of rhetoric in the 18th-century Scottish sermon* (Lewiston, Queenston, Lampeter, 1995). Over kansel en vertelcultuur, een nog relatief onontgonnen terrein, zie Michael Menzel, *Predigt und Geschichte: historische Exempel in der geistlichen Rhetorik des Mittelalters* (Köln, 1998); John Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exemplen-traditie in vroegmodern Nederland* ([Nijmegen], 2005); David S. Reynolds, 'From Doctrine to Narrative: The rise of pulpit storytelling in America', in: *American Quarterly* 32 (1980), 479-498.

32. Alan Houston ed., *Franklin. The autobiography and other writings on politics, economics, and*

In het geval van Franklin sloeg de balans tussen distantie en betrokkenheid geheel uit naar één kant. De Amerikaanse journaliste Anne Royall (1769-1854) verhaalde in 1826 over een methodistisch predikant die net als Whitefield de x-factor bezat. Toen hij ontdekte dat zijn publiek in slaap was gevallen, schreeuwde hij met luide stem: 'brand! brand!' Het publiek schrok wakker en riep uit: 'waar dan? waar?' 'In de hel,' antwoordde de predikant, 'althans voor hen die onder het evangelie slapen!'³³ Wie onderzoek doet naar historische publieken, doet er goed aan dergelijke anekdotes te relateren aan prescriptief materiaal, dat wil zeggen aan retorische handleidingen. Die zijn er, nogmaals, in groten getale, uiteenlopend van de *Verhandeling van de uitspraak en gebaarmaaking van eenen reedenaar* (oorspronkelijke druk uit 1657) van Michel le Faucheur tot *Bluff your way in public speaking* (1998).³⁴

Ten tweede performance. Een succesvolle predikant is een volleerd acteur en een doeltreffende preek een geslaagde performance.³⁵ Als performance is een preek altijd multimediaal. In een preek worden allerlei audiovisuele middelen ingezet om de betrokkenheid te versterken: tekst, retorica, intonatie, kleding, gebaar, handeling, beweging....³⁶ Om het publiek in vervoering te brengen, werd in Frankrijk en Italië vanaf de middeleeuwen

virtue (Cambridge etc., 2004), 87-88: 'I happened (...) to attend one of his Sermons, in the Course of which I perceived he intended to finish with a Collection, and I silently resolved he should get nothing from me. I had in my Pocket a Handful of Copper Money, three or four silver Dollars, and five Pistoles in Gold. As he proceeded I began to soften, and concluded to give the Coppers. Another Stroke of his Oratory made me asham'd of that, and determin'd me to give the Silver; and he finish'd so admirably, that I empty'd my Pocket wholly into the Collector's Dish, Gold and all.'

33. [Anne Newport Royall], *Sketches of history, life, and manners in the United States. By a traveller* (New Haven, 1826), 303 (<http://hdl.loc.gov/loc.gdc/lhbtn.18960>, geraadpleegd 14-01-2007); met dank aan Mark Opmeer.

34. Michel le Faucheur, *Verhandeling van de uitspraak en gebaarmaaking van eenen reedenaar* (derde druk; Groningen, 1748); Chris Steward en Gary Brown, *Bluff your way in public speaking* (S.l., 1998).

35. Over de 'performative turn' als nieuwe wending in de geestes- en sociale wetenschappen, zie Peter Burke, 'Performing history: The importance of occasions', in: *Rethinking History* 9 (2005), 35-52.

36. Over gebaren: Herman Roodenburg, *The eloquence of the body. Perspectives on gesture in the Dutch Republic* (Zwolle, z.j.), 167-176 ('Preaching and civility'); Jan Bremmer en Herman Roodenburg red., *A cultural history of gesture* (Ithaca NY, 1992). Beeldmateriaal van religieuze aard en/of met representaties van religieuze handelingen kan uiteraard bijdragen tot een multimediaal begrip van de

tot ver in de vroegmoderne tijd kwistig gebruik gemaakt van visuele attributen, uiteenlopend van doornenkronen en doodshoofden tot stukjes stro uit de kribbe van Jezus.³⁷ Enkele eeuwen later vertelde een Engelse reiziger onthutst over de wijze waarop in het Zuiden van Europa zielzorgers tijdens de preek tranen en kreten aan het publiek ontlokten door met een crucifix te zwaaien.³⁸ Evangelisten als Billy Graham (1918-) maakten in de jaren 1950 nuttig gebruik van muziekinstrumenten om bekeerlingen op het podium te lokken. 'Zo is het goed', overwon hij onder langzaam aanzwellend orgelmuziek de aarzelingen van het publiek, 'Komen jullie! Dit is jullie ogenblik en uur. Dat kun je beter niet missen! Dit is het! Komen jullie!'³⁹

In dit verband is theorievorming in het performance-onderzoek van belang. Het uit de theaterstudies afkomstige onderscheid tussen effectiviteit en vermaak bijvoorbeeld is uitstekend toepasbaar op de interactie tussen spreker en publiek.⁴⁰ Een theatervoorstelling zal meer de nadruk leggen op vermaak, een preek meer op effectiviteit, maar beide vormen van overdracht zijn er in meer of mindere mate op gericht het publiek zowel effectief te transformeren als aangenaam te amuseren. Er is dan ook veel voor te zeggen de preek op te vatten als een vorm van instructieve *entertainment* met een moreel-religieus doel, oftewel *infotainment*. Dat vermaak en effectiviteit de twee uitersten zijn op dezelfde glijdende schaal is overigens geen nieuwe gedachte. De Amerikaanse dominee Jonathan Edwards (1703-

preek; zie bijvoorbeeld David Morgan, *Visual piety. A history and theory of popular religious images* (Berkeley etc, 1998).

37. Beverly Mayne Kienzle, 'Medieval sermons and their performance: theory and record', Carolyn Muessig, *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages* (A new history of the sermon 3) (Leiden, Boston, 2002), 89-124, m.n. 105-107.

38. Samuel Sharp, *Letters from Italy, describing the customs and manners of that country, in the years 1765, and 1766* (3rd ed.; London, [1767]), 182-183 (Letter XXXIX dd. Naples, March 1766).

39. Judith Smart, 'The evangelist as star: The Billy Graham Crusade in Australia, 1959', in: *The Journal of Popular Culture* 33 (1999), 165-175, citaat op 173: 'That's right (...) You come! This is your moment and hour. You'd better not miss it! This is it! You come!'

40. Richard Schechner, *Performance theory* (revised and expanded edition, New York, London, 1988), m.n. hoofdstuk 4: 'From ritual to theater and back: the efficacy-entertainment braid' (106-152); ook Schechner, *Performance studies. An introduction* (2nd ed.; New York, London, 2002), 79-80.

1758) kapittelde rondtrekkende opwekkingspredikers als Whitefield over hun overmaat aan theatraliteit.⁴¹ Toen John Quincy Adams (1767-1848), de latere president van de Verenigde Staten, zijn buik vol had van een predikant ging hij gewoon naar een ander, 'die mij veel beter vermaakte, al ben ik geen bewonderaar van zijn leerstellingen.'⁴² Veelzeggend is de volgende anekdote, over een gesprek tussen een aartsbisschop van Canterbury en de destijds bekende Engelse toneelspeler Thomas Betterton (ca. 1635-1710). De aartsbisschop sprak zijn verbazing uit over het feit dat acteurs een grotere indruk maakten door verhalen te vertellen dan predikanten door preken af te steken. Waarop de acteur antwoordde:

Excellentie, met uw verlof, maar dat komt doordat predikanten, die hun preken hardop lezen, ze declameren alsof ze fabeltjes voorlezen; terwijl wij, die onze rollen spelen en passende gebaren maken, fabels verbeelden alsof ze feitelijk gebeurd zijn.⁴³

Zonder vermaak dus geen effectieve overdracht en andersom.

Ten derde media-effecten of media-impact. De inmiddels omvangrijke theorievorming rondom media-effecten laat zich eveneens toepassen op het historische publiek. Tot op heden wordt dit type onderzoek grotendeels gestuurd door de vraag naar de mate waarin de inhoud van een bepaalde boodschap bij de toehoorders beklijft. Daarbij ligt de nadruk op de op technologie gebaseerde massamedia, in het bijzonder de televisie en meer recentelijk ook het internet. Hoe reageren luisteraars en kijkers op een reclame, een verkiezingscampagne, een nieuwe soap? In hoeverre beïnvloeden

41. Ava Chamberlain, 'The grand sower of the seed: Jonathan Edwards's critique of George Whitefield', in: *The New England Quarterly* 70 (1997), 368-385.

42. L. H. Butterfield red., *Diary and autobiography of John Adams* (4 delen; Cambridge, Mass., 1962) II, 376 (zondag 9-03-1788): 'who entertained me much better, though, I am not a great admirer of his doctrine.'

43. Aubry de La Mottraye, *Travels through Europe, Asia, and into part of Africa* (2 delen; London, 1723) I, 143. 'May it please your Grace, 'tis because the Clergy in reading their Sermons, pronounce them as if they were reading Fables; and we in acting our Parts, and using a proper Gesture, represent them like Matters of Fact.'

gemediatiseerde boodschappen het gedrag van het publiek? Of, toegepast op de preek, wat is het effect van een preek? Uit een in 1986 gepubliceerd onderzoek – overigens een van de betrekkelijk zeldzame voorbeelden van onderzoek naar de onmiddellijke impact van preken – bleek dat het kerkvolk de meeste waardering had voor preken die angst inboezemden. Vooral vrouwen waren beter in staat zich de inhoud van een preek te herinneren naarmate het schrik-effect ervan groter was.⁴⁴ Overigens dienen we goed te beseffen dat de preek welbeschouwd een atypische vorm van massacommunicatie is: een eenvoudig publiek is niet hetzelfde als een massapubliek, al is er in beide gevallen sprake van disseminatie.

Dat het vele gepreek, eeuw na eeuw, jaar in, jaar uit, effect heeft gesorteerd, zal duidelijk zijn. Het Avondland is mede dankzij de preek naar de maatstaven van het canonieke christendom gekerstend en gedisciplineerd. De effecten van zulk routinematig preken laten zich moeilijk onderzoeken, omdat de verslaglegging door ooggetuigen zich meestal richt op de meer uitzonderlijke, occasionele of profetische preken. In het onderzoek naar middeleeuwse preken heeft men wel de term 'druppelmethode' gebruikt, om het geleidelijk toedienen van geloofswaarheden via de preek te omschrijven.⁴⁵ In de vroegmoderne tijd heeft deze preekwijze geleid tot het succesverhaal van de confessionalisering.⁴⁶ Het wekelijks propageren van de christelijke moraal en geloofsleer moet wel een diepreikend effect op het publiek hebben gehad. Van een gemeente die volgens vaste stelregels

44. J. Donald Ragsdale and Kenneth R. Durham, 'Audience response to religious fear appeals', in: *Review of Religious Research* 28 (1986), 40-50.

45. D.L. d'Avray, 'Method in the study of medieval sermons', in: N. Bériou and D.L. d'Avray red., *Modern questions about medieval sermons. Essays on marriage, death, history and sanctity* (Spoleto, 1994), 3-29, m.n. 9, over de 'drip-drip method'.

46. Patrick T. Ferry, 'Confessionalization and popular preaching: Sermons against synergism in Reformation Saxony', in: *Sixteenth Century Journal* 28 (1997), 1143-1166. Over confessionalisering vooral Heinz Schilling, *Religion, political culture, and the emergence of early modern society. Essays in German and Dutch history* (Leiden [etc.], 1992); Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert* (München, 1992). Voor een iets andere maar vergelijkbare insteek, aansluitend bij Jean Delumeau's visie op de post-tridentijnse kerstening van katholiek Europa, zie Charles C. Noel, 'Missionary preachers in Spain: Teaching social virtue in the eighteenth century', in: *American Historical Review* 90 (1985), 866-892.

elke zondagmiddag de Heidelbergse Catechismus hoorde preken, kan men redelijkerwijs verwachten dat zij in staat was in grote lijnen de boodschap van de predikant te reproduceren.⁴⁷ En niet alleen preken over of naar aanleiding van de catechismus, de tien geboden, heiligendagen of de vastentijd hadden dit effect. Dat blijkt wel uit het achttiende-eeuwse dagboek van de Hollandse jongen Otto van Eck, die voor zijn vader en moeder nauwkeurig rapport uitbracht van zijn kerkgang. Zo ook op zondag 5 juni 1791: 'Deze morgen ben ik met Papa te Voorburg bij dom[inee] Cussi te kerk geweest, welke zijn stof had uit Ps[alm] 33:13, dat God alles ziet uit den hemel wat de menschen doen, hun lot bestiert en hun hart formeert.'⁴⁸

Ten vierde *audience research*. Oudere theorieën en methodologieën uit de mediastudies gaan ervan uit dat de media het publiek rechtstreeks beïnvloedt of disciplineert. Helemaal ongeloofwaardig is deze veronderstelling niet. Naast confessionalisering en disciplineren, laten begrippen als propaganda en indoctrinatie – al dan niet in de oorspronkelijke betekenis van het verkondigen van een boodschap⁴⁹ dan wel het aanleren van een doctrine – zich in het prekenonderzoek vrij eenvoudig toepassen. Toch is men de eenduidig sturende rol van de media in twijfel gaan trekken. Luisteraars en kijkers, veronderstelt men, bepalen zelf wel wat zij van een specifieke media-inhoud moeten vinden.⁵⁰ Op zijn minst herinterpreteert een publiek een

47. A.Th. van Deursen, *Rust niet voordat gy ze van buiten kunt. De Tien Geboden in de 17e eeuw* (Kampen, 2004); G.J. Schutte, 'Bij het schemerlicht van hun tijd. Zeventiende-eeuwse gereformeerden en de slavenhandel', in: idem, *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid* (Hilversum, 2000), 27-45; Marthijs Wieldraaijer, 'De schapen zijn de huid niet schuldig. De plichten van onderdanen en overheden in zeventiende- en achttiende-eeuwse verklaringen van de Heidelbergse Catechismus', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie*, 97-111.

48. Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, *Het dagboek van Otto van Eck (1791-1797)* (Hilversum, 1998), 28 (over zondag 5 juni 1791).

49. Over de religieuze connotaties van propaganda, zie bijvoorbeeld Armand Mattelart, *The invention of communication* (Minneapolis, London, 1996), 179-197 ('Symbolic propagation').

50. James Lull, *Media, communication, culture. A global approach* (Cambridge, 1995), 87-112 (hoofdstuk 4: 'The active audience'); James Curran, *Media and power* (London, New York, 2002), 107-126 (hoofdstuk 4: 'New revisionism in media and cultural studies'); Klaus Bruhn Jensen, 'Media reception. Qualitative traditions', in: idem red., *A handbook of media and communication research. Qualitative and quantitative methodologies* (London, New York, 2002), 156-170. Vgl. ook Virginia Nightingale, *Studying audiences. The shock of the real* (London, 1996).

bepaalde mediaboodschap op eigen, zo niet eigenzinnige wijze; het publiek eigent die boodschap letterlijk toe, integreert haar in zijn eigen leefwereld en dagelijks bestaan en geeft er zo een andere betekenis of bedoeling aan dan zij aanvankelijk had.⁵¹

Mensen construeren door mediagebruik hun eigen identiteit. Het feit dat zij gezamenlijk naar bepaalde televisieprogramma's kijken en elkaar op internetsites of in chatrooms ontmoeten, impliceert allerlei al dan niet bewust gemaakte keuzes die bepalend zijn voor hun individuele en sociale identiteit. Bij preekbezoek is dat niet anders.⁵² Dat laat zich fraai onderzoeken aan de hand van fervente protestantse dagboekschrijvers als de Haagse schoolmeester David Beck (1594-1634), de zeventiende-eeuwse Engelse ambtenaar Samuel Pepys (1633-1703) en de Amerikaanse rechter Samuel Sewall (1652-1730).⁵³ Zij integreerden de consumptie van preken in hun dagelijks leven en gaven zo op geheel verschillende manieren gestalte aan hun individualiteit. Een voorbeeld van een benadering uit de communicatiewetenschap waarmee dergelijk materiaal zich laat ordenen en interpreteren is de zogenoemde *uses and gratifications*-methode. Met dit model kunnen de verwachtingen die mensen koesteren wanneer zij zich bedienen van media, in kaart worden gebracht en kan de mate waarin en de wijze waarop zij die behoeften weten te bevredigen, onderzocht worden. Daarbij blijken soms geheel andere behoeften te worden vervuld dan de producent van de mediaboodschap veronderstelde.⁵⁴ De vraag of iemand van een (preek)voorstelling 'genoten' heeft, is in elk geval niet alleen afhankelijk van

51. W.Th.M. Frijhoff, 'Identiteit en identiteitsbesef. De historicus en de spanning tussen verbeelding, benoeming en herkenning', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992), 614-634.

52. Vergelijk bijvoorbeeld Kimmy Caplan, 'God's voice: audiotaped sermons in Israeli Haredi society', in: *Modern Judaism* 17 (1997), 253-279; Charles Hirschkind, 'Cassette ethics: Public piety and popular media in Egypt', in: Meyer en Moors red., *Religion, media, and the public sphere*, 29-51.

53. David Beck, *Spiegel van mijn leven. Een Haags dagboek uit 1624*, Sv.E. Veldhuijzen red. (Hilversum, 1993); Robert Latham en William Matthews red., *The diary of Samuel Pepys* (11 delen; London, 1970-1983); M. Halsey Thomas red., *The diary of Samuel Sewall* (2 delen; New York, [1973]).

54. E. Katz, J.G. Blumler en M. Gurevitch, 'Utilization of mass communication by the individual', in J.G. Blumler en E. Katz red., *The uses of mass communications: Current perspectives on gratifications research* (Beverly Hills CA, 1974), 19-32. Voor een recente toepassing, zie Joris van Eijnatten, 'Getting

de inhoud van de boodschap. Ook de sociale waarden van de toeschouwers of toehoorders en de omgeving waarin de boodschap wordt overgedragen, spelen een belangrijke rol.⁵⁵

De Nederlandse letterkundige en Reveil-aanhanger Willem de Clercq (1795-1844) had cognitieve, persoonlijk en sociale motieven voor zijn preekbezoek, maar hij zocht vooral emotionele bevrediging. Over zijn bezoek op zondag 10 maart 1822 aan de doopsgezinde gemeente te Amsterdam, waar Samuel Muller (1785-1875) voorging, schreef hij bijvoorbeeld:

Jammer dat Muller dat hartelijke dat verhevene dat hij in het gewoon onderhoud bezit zoo weinig in zijn leerredenen overbrengt waarin altoos een zekere eentonigheid heerscht en met de beste inzichten in de wereld en een zeer goede stijl, geen bijzonderheden heerschen die de aandacht opwekken en naderhand naverteld kunnen worden. Zoodanig was het geval met de preek die ik Zondag de 10e van hem over de woorden van Jezus tot Joannes aan het kruis hoorde. Geheel anders is het met Ter Borg. Iedere keer dat ik zijn leerrede bijwoon worde ik daardoor zeer getroffen zonder in leerstukken te treden, drukt hij zoo volkomen de denkbeelden van da Costa uit.⁵⁶

Een vurige kanselrede die tot het hart sprak, daar hield De Clercq van.

Ten vijfde *cultural studies*. Combinaties van theorieën en methoden uit de communicatiewetenschap en *cultural studies* lijken buitengewoon vrucht-

the message. Towards a cultural history of the sermon', in: idem red., *Preacher, sermon and audience in the long eighteenth century* (A new history of the sermon 4.) (Leiden etc, 2008).

55. Een voorbeeld van een onderzoek uit sociaal-cognitieve hoek is Bryan E. Denham, 'Toward an explication of media enjoyment: The synergy of social norms, viewing situations, and program content', in: *Communication Theory* (2004), 370-387.

56. Geciteerd uit het dagboek van Willem de Clercq in Annelijn Stal, '*Debet Orator docere, delectare, flectere*. Een Redenaar moet leren, behagen, en roeren en treffen.' Enkele preken getoetst aan criteria voor infotainment en kaschelveldsprekendheid van Willem de Clercq (1795-1844) en Hugh Blair (1718-1800), BA-scriptie VU, opleiding Geschiedenis, 2007, 28. De overige twee in het citaat genoemde personen zijn Jan ter Borg (1782-1847) en Isaäc da Costa (1798-1860).

baar voor het onderzoek naar de kritische betrokkenheid van het publiek.⁵⁷ Daarbij doet het nauwelijks ter zake of het publiek een leerrede beluisterde of een vaudeville aanschouwde; van belang is vooral dat de activiteiten in de gehoorzaal beschouwd kunnen worden als een vorm van populaire cultuur.⁵⁸ Ieder publiek en elk lid van dat publiek consumeert kennis en vermaak rondom de kansel, het podium, de zeepkist of de kathedier en geeft door dergelijke consumptieve handelingen zin aan het dagelijks leven. De wekelijkse kerkgang naar de preek in de zeventiende eeuw laat zich in dit opzicht uitstekend vergelijken met de wekelijkse bijeenkomst voor de dorps televisie in de twintigste eeuw. De groepsdynamiek van een kerkelijke gemeente is dus niet per definitie anders dan die van voetbalminnende cafébezoekers; in beide gevallen gaat het om ruimtelijk gesitueerde praktijken in het grensgebied tussen het private en het publieke, tussen *performance* en kijkgedrag, tussen dominante en onderliggende cultuur.⁵⁹ Waarom zou de huiselijke voorlezing van een preek in, zeg, 1830 geen vergelijkbare betekenis hebben voor de interactie tussen private en publieke sfeer als het thuis gezamenlijk beluisteren van een hoorspel op de radio in 1930?

Elk publiek is een mogelijke *locus* van sociale kritiek en sociale verandering.⁶⁰ Elke culturele handeling is daarom in potentie ook een politieke handeling, dat wil zeggen dat zij al dan niet bewust blijkt geeft van engagement en dus van betrokkenheid. Vanuit dit perspectief ligt het voor de hand de consumptie en interpretatie van culturele objecten en praktijken door een publiek te beschouwen als een positieve dan wel negatieve reactie op een

57. Over *cultural studies*, zie bijvoorbeeld David Oswell, *Culture and society. An introduction to cultural studies* (London etc., 2006), m.n. hoofdstuk 4 over 'Popular Culture: From People to Multitude' (74-102).

58. In het prekenonderzoek is de methodologie van Michel de Certeau nog nauwelijks toegepast. Een uitzondering is Jane Donawerth, 'Poaching on men's philosophies of rhetoric: Eighteenth- and nineteenth-century rhetorical theory by women', in: *Philosophy and Rhetoric* 33 (2000), 243-258.

59. Bijvoorbeeld Said Graioud, 'A place on the terrace: Café culture and the public sphere in Morocco', *The Journal of North African Studies* 12 (2007), 531-550.

60. Een recente benadering is Bruce Bimber, Andrew J. Flanagin en Cynthia Stohl, 'Reconceptualizing collective action in the contemporary media environment', in: *Communication Theory* 15 (2005), 365-388.

hegemoniale cultuur.⁶¹ Hiermee stuiten we op het probleem van de verhouding tussen vrijheid en macht, of *power* en *agency*, en op de niet onomstreden, uit de marxistische traditie afkomstige notie *cultural resistance*.⁶² Het zou interessant zijn dergelijke theoretische inzichten toe te passen – ik beperk mij met opzet tot enkele Nederlandse voorbeelden – op bijvoorbeeld de hagenpreken die de Beeldenstorm van 1566 inluidden,⁶³ de opwekkingen die rond 1750 de gemeente van Nijkerk in beroering brachten,⁶⁴ of de menigten die zich in het eerste decennium van de twintigste eeuw verzamelden rondom de evangelisten van de Nederlandsche Tentzending.⁶⁵ Uiteraard moet telkens de vraag worden gesteld in hoeverre het publiek in staat is een eigen betekenis te geven aan de door kerkelijke specialisten dan wel commerciële *entertainers* aangereikte mediaboodschap.

Dames en heren, er zijn weinig aspecten van de cultuurgeschiedenis waarop ik mij niet zou willen oriënteren als ik er de tijd voor had. In het voorgaande heb ik geprobeerd één onderzoeksveld te schetsen dat ik in elk geval graag zou willen ontginnen. U vraagt zich intussen misschien af, waarom ik mij

61. In de theater- en performance studies is dit type onderzoek tamelijk bekend. Zie bijvoorbeeld John Mihelich and John Papineau, 'Parrotheads in Margaritaville: Fan practice, oppositional culture, and embedded cultural resistance in Buffet fandom', in: *Journal of Popular Music Studies* 17 (2005), 175-202. Studies van historische aard zijn bijvoorbeeld Jeffrey S. Ravel, 'La Reine boit! Print, performance, and theater publics in France, 1724-1725', in: *Eighteenth-Century Studies* 29 (1996), 391-411; Paul Goring, "John Bull, pit, box, and gallery, said No!" Charles Macklin and the limits of ethnic resistance on the eighteenth-century London stage', in: *Representations* (2002) 79, 61-81; Richard Butsch, *The making of American audiences: From stage to television, 1750-1990* (Cambridge etc., 2000).

62. Het begrippenpaar hegemonie en *cultural resistance* gaat terug op Antonio Gramsci, in het bijzonder de Birmingham School for Cultural Studies. Zie Meenakshi Gigi Durham en Douglas M. Kellner, *Media and Cultural Studies. KeyWorks* (revised edition; z.p., 2006).

63. Phyllis Mack Crew, *Calvinist preaching and iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569* (Cambridge etc., 1978). Zie ook Gary Waite, 'On the stage and in the streets. Rhetorician drama, social conflict and religious upheaval in Amsterdam (1520-1566)', in: Bart Ramakers red., *Conformisten en rebellen. Rederijkerscultuur in de Nederlanden (1400-1650)* (Amsterdam, 2003), 163-173.

64. Joke Spaans red., *Een golf van beroering. De omstreken religieuze opwekking in Nederland in het midden van de achttiende eeuw* (Hilversum, 2001).

65. De methoden en technieken van twintigste-eeuwse Nederlandse evangelisten (ik verwijs in dit verband naar bijvoorbeeld Johannes de Heer, 1866-1961) vormen een interessant onderzoeksobject.

juist met dit thema wil bezighouden. Ik geef zes redenen voor deze keuze.

In de eerste plaats kunnen in een cultuurgeschiedenis van de toehoorders en toeschouwers die zich vanaf de middeleeuwen tot en met de eenentwintigste eeuw hebben verzameld in kerk, rechtszaal, theater of aula, belangwekkende thema's worden aangesneden. Een geschiedenis van het publiek biedt inzicht in de verhouding tussen media, publiek en sociale actie. Zij laat het relatieve belang zien van orale communicatie in zowel het premoderne als het massamediale tijdperk. Zij maakt duidelijk hoe de ontwikkeling van het publiek in al zijn vormen en variaties nauw samenhangt met het ontstaan van de geglobaliseerde, gemediatiseerde en geïndividualiseerde wereld waarin wij nu leven. Wellicht kunnen we aan de hand van het onderzoeksprogramma dat ik zojuist geschetst heb, zelfs iets waardevols zeggen over de grote vragen van deze tijd, zoals de verhouding tussen moderniteit en cultuur, tussen moraal en publieke sfeer, of tussen kapitalisme en menselijke waarden.⁶⁶

Hiermee kom ik op de tweede reden waarom ik dit onderzoeksterrein graag wil bewerken. Er ligt een rijkdom aan culturele waarden besloten in de dynamiek van de publiekstoespraak, zoals die als orale overdrachtvorm, rituele praktijk en plaats van sociale handeling in de loop der eeuwen gestalte heeft gekregen. Kritische betrokkenheid is zo'n waarde.⁶⁷ Ik heb haar in mijn rede wijselijk niet van een definitie voorzien. Dat wil ik in de toekomst doen en dan het liefst binnen een groter onderzoeksprogramma rondom *culture and values*. Vanuit mijn eigen expertise en belangstelling zou ik het een enorme uitdaging vinden om in een werkelijk interdisciplinaire context bij te kunnen dragen aan de algemene vraag, 'waarom betekenen welke waarden wat voor wie'? Het zal voor mij net als voor ieder ander even wen-

66. Kenneth Cmiel, *Democratic eloquence. The fight over popular speech in nineteenth-century America* (New York, 1990); Bernard Bate, 'Shifting subjects: elocutionary revolution and democracy in eighteenth-century America and twentieth-century India', in: *Language & Communication* 24 (2004), 339-353.

67. Er bestaan natuurlijk veel meer waarden die verband houden met het thema van deze oratie; één voorbeeld is 'oprechtheid': Ramie Targoff, 'The performance of prayer: Sincerity and theatricality in early modern England', in: *Representations* 60 (1997), 49-69.

nen zijn, te werken binnen een grotere onderzoekscluster met een gerichte, interdisciplinaire onderzoeksfocus. Toch lijkt het me niet heel moeilijk om die draai te maken. In feite zou ik al het onderzoek dat ik ooit heb gedaan moeiteloos binnen zo'n focus kunnen plaatsen.⁶⁸ Dat geldt voor mijn onderzoek naar Willem Bilderdijk en religieuze tolerantie evenzeer als voor dat naar het historische publiek.

Een interdisciplinair initiatief op het gebied van cultuur en waarden verdient het om te worden geïnstitutionaliseerd, liefst op universitair niveau. Een nieuwe constellatie op dit terrein, waarin uiteenlopende disciplines en subdisciplines op elkaar aangewezen zijn, zou een in intellectueel opzicht buitengewoon vruchtbare exercitie zijn. Er is ten slotte geen academicus die niet beseft dat nieuwe inzichten juist op het grensvlak van disciplines ontstaan. Bovendien is juist bij dit initiatief een omvangrijk contingent van enthousiaste wetenschappers betrokken dat zich ervoor inzet een levensvatbare coöperatie van onderop op te bouwen. De intellectuele, sociale, organisatorische en financiële voordelen van een dergelijk cluster voor de Vrije Universiteit zijn evident. Mocht het College van Bestuur dit cluster de kans gunnen zich waar te maken, dan staat een team van wetenschappers klaar om met kritische betrokkenheid gestalte te geven aan een waardevol onderzoeksveld.

De derde reden waarom ik mij graag richt op het publiek als onderzoeksobject heeft alles te maken met het interdisciplinaire karakter ervan. Interdisciplinair onderzoek heeft in mijn ogen grote meerwaarde. Vanuit dat oogpunt juich ik de oprichting van interfacultaire onderzoeksinstituten toe, al betekenen zij wellicht de ondermijning en wie weet, op termijn zelfs

68. Ik verwijs onder meer naar mijn studies over 'gematigdheid': 'From modesty to mediocrity. Regulating public dispute, 1670-1840: The case of Dutch divines', in *Common Knowledge* 8 (2002) (Peace and Mind. Seriatim Symposium on Dispute, Conflict, and Enmity part 2), 310-332; 'tolerantie': *Liberty and concord in the United Provinces. Religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Brill's Studies in Intellectual History 111) (Leiden etc, 2003); 'vrijheid van meningsuiting': 'Van godsdienstvrijheid naar mensenrecht. Meningsvorming over censuur en persvrijheid in de Republiek, 1579-1795', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 118 (2003), 1-21; 'rechtvaardigheid': 'Religionis causa. Moral theology and the concept of holy war', in: *Journal of Religious Ethics* 34 (2006), 609-635.

de verdwijning van bepaalde vakgebieden. Inclusief dus geschiedenis als zelfstandige discipline, autonoom wetenschapsterrein en onafhankelijke subcultuur binnen een klassieke letterenfaculteit. Mocht het ooit zover komen dan zal ik er niet van wakker liggen.⁶⁹ Mijn eigen discipline heb ik altijd al opgevat als een uit de negentiende eeuw stammende container van grotendeels door andere disciplines ontwikkelde en aangeleverde technieken, methoden en theorieën. Het enige wat mijn collega-historici en ik in feite doen, is die benaderingen verstandig toepassen op het verleden, naarstig op zoek naar regelmaat, of juist naar het gebrek daaraan.

De vierde reden voor mijn belangstelling voor een cultuurgeschiedenis van het publiek heeft simpelweg te maken met mijn fascinatie voor het onderwerp. Ik vind het 'leuk' om dit onderzoek te doen en ik vind het belangrijk dat hardop te zeggen in een tijd waarin de term valorisatie te pas en te onpas wordt gebruikt.⁷⁰ Deze ontboezeming leidt tot het vijfde argument. Voorstanders van valorisatie lijken vooral te verwachten dat geschiedwetenschappers bijdragen aan de *feel good*-beleving van het verleden die Nederland nu al een tijd in haar greep heeft. De huidige retro-mentaliteit en de daarmee samenhangende behoefte aan eenvoudige, zo niet simplistische verklaringen liggen mij niet goed. Daar komt nog bij dat professionele historici de kennis van het verleden al lang niet meer monopoliseren. Ook politici, journalisten en bestuurders doen regelmatig uitspraken over de geschiedenis; dat die uitspraken vaak voor discussie vatbaar zijn, maakt hen niet minder gezaghebbend. Doet de academische geschiedbeoefening er dan nog wel toe?⁷¹ Het antwoord op deze vraag ligt mijn inziens onverkort in het adjectief 'academisch'. Dat de geschiedwetenschap in haar klassieke

69. Over de samenhang tussen geesteswetenschappen en sociale wetenschappen Clifford Geertz, 'Blurred genres: The refiguration of social thought', in: idem, *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology* (New York NY, 1983), 19-35; over het 'nut' van geschiedenis Justin Champion, 'What are historians for?', in: *Historical Research* 81 (2008), 167-188.

70. Zie in dit verband Chris Lorenz, 'Will the universities survive the European integration? Higher education policies in the EU and in the Netherlands before and after the Bologna Declaration', in: *Sociologia Internationalis* 44 (2006) 123-152; Grahame Lock en Chris Lorenz, 'Revisiting the university front', in: *Studies in Philosophy and Education* 26 (2007), 405-418.

71. Voor twee recente analyses, zie Heather Sutherland, 'Authority in (world) history', in: *Journal*

gedaante als zelfstandige discipline gehandhaafd wordt of dat historici over allerlei maatschappelijke kwesties een mening hebben, lijkt mij van minder belang dan de handhaving van een academische standaard. Essentieel voor academisch onderzoek binnen de geesteswetenschappen is dat problemen in al hun complexiteit aan de orde worden gesteld en dat autoriteit en macht kritisch onder de loep worden genomen.

De zesde reden om mij voorlopig bezig te houden met het onderzoeksterrein dat ik vandaag omschreven heb, vloeit hieruit voort. De ontwikkeling van studenten tot wetenschappelijk geëquipeerde en academisch gevormde wereldburgers, die kritisch inzicht hebben in de wijze waarop waarden geproduceerd worden, is de bij uitstek valoriseerbare kern van ons wetenschappelijk bedrijf. Onderwijs en onderzoek zijn naar mijn diepste overtuiging onlosmakelijk verbonden. Goed onderzoek vloeit voort uit het vermogen gezamenlijk kritische vragen te stellen en goede vragen veronderstellen een algemene vorming en een ethisch bewustzijn. Kortom, academisch onderwijs is een vorm van lopend onderzoek. Het zal mijn studenten duidelijk zijn dat ook deze rede de vrucht is van een leerproces dat we samen op college hebben doorgemaakt.

of World History 18 (2007), 491-522; Willem Frijhoff, 'Dynamisch erfgoed. Of: heeft de cultuurgeschiedenis toekomst?', in: idem, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam, 2007), 13-40.

Mijn dankwoord, dames en heren, zal kort zijn, niet omdat ik ondankbaar ben, maar juist omdat ik zoveel mensen zou willen bedanken. Ik leg mij daarom aanzienlijke beperkingen op. Ik dank het College van Bestuur van deze universiteit en het bestuur van de Faculteit der Letteren voor het vertrouwen dat zij in mij hebben gesteld door mij te benoemen tot de houder van de leerstoel Cultuurgeschiedenis. Het is een grote eer een leerstoel te mogen bezetten die, zij het onder een andere naam, onder illustere voorgangers veel aanzien heeft genoten.

Voor mijn ontwikkeling als historicus zijn drie personen van eminent belang geweest, namelijk Willem Bilderdijk, Gerrit Schutte en Willem Frijhoff. De eerste was mijn inspirator, de tweede mijn leermeester en de derde mijn mentor. Ik dank hen gezamenlijk voor hun steun en vertrouwen gedurende een lang, soms eenzaam en dikwijls zwaar bestaan als postdoc. Gerrit Schutte, mijn promotor, en Willem Frijhoff, wiens omgedoopte leerstoel ik bezet, zijn in veel opzichten mijn voorbeelden van kritisch-betrokken historici. Ik hoop nog lang als breed georiënteerde duizendpoot en geëngageerde workaholic in beider voetsporen te treden. Voor de uitstekende samenwerking in heden en verleden dank ik Fred van Lieburg en Hans de Waardt, VU-specialisten op het gebied van de religiegeschiedenis en de medische geschiedenis. Voor hun pogingen mij als intellectueel bij de les te houden dank ik in de eerste plaats alle studenten aan wie ik college heb mogen geven en in de tweede plaats de promovendi rondom de leerstoel Cultuurgeschiedenis, Mirella Marini, Eva de Valk en Matthijs Wieldraaijer. Mijn collega's van de afdeling Geschiedenis, in het bijzonder de groep Geschiedenis van de Middeleeuwen en zijn leerstoelhouder Koen Goudriaan, dank ik voor de aangename wijze waarop zij mij in mijn werk bijstaan. Het is geen geheim dat ik mij graag inzet voor de facultaire zaak; voor de uiterst prettige samenwerking op dit terrein ben ik veel dank verschuldigd aan Marco Last, Gerard Nijsten, Elseline Vester, Ewa Warda en Douwe Yntema. Marinus van Hattum, secretaris van de Vereniging het Bilderdijk-Museum, dank ik om redenen die hij zelf wel kan bedenken.

Ik ben buitengewoon blij dat mijn familie en schoonfamilie, in het bijzonder mijn ouders en schoonouders, Cor en Jacqueline en Hans en Miep, bij deze feestelijke gelegenheid aanwezig zijn. Dat gaat natuurlijk ook op voor mijn zoons Bram en David, de aartsvader en de vorst; ik vertrouw erop dat zij net zo trots zijn op mij als ik op hen. Mijn echtgenote Mariëlle zal ik vooral telepathisch bedanken; voor dit publiek dissemineer ik slechts de hoop en de verwachting dat ik nog veel en vaak mag profiteren van haar preken.

Ik heb gezegd.